

МОСКОВСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА И ОРДЕНА ТРУДОВОГО  
КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ имени М. В. ЛОМОНОСОВА

---

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Е. И. ФИЛИПОВА

МЕСТО ПАНТЕИЗМА В БОРЬБЕ АТЕИЗМА  
И РЕЛИГИИ

АВТОРЕФЕРАТ  
ДИССЕРТАЦИИ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ  
КАНДИДАТА ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Научный руководитель —  
кандидат философских наук,  
доцент В. Д. ТИМОФЕЕВ



Ученый совет философского факультета МГУ направляет Вам для ознакомления автореферат диссертации Е. И. Филипповой «Место пантеизма в борьбе атеизма и религии». Просим сообщить нам об имеющихся замечаниях по содержанию данного автореферата. О времени защиты диссертации будет объявлено в печати.

Автореферат разослан «2» декабря 1967 г.

Ученый секретарь секционного Ученого Совета доцент Е. Г. Яковлев.

297X702

Центральная научная  
библиотека  
Академии наук Киргизской ССР

Для современного мира характерны не только социально-экономические преобразования, но и величайшие изменения во всей духовной жизни человечества. Воспитание нового человека, как указано в Постановлении XXIII съезда КПСС, является одной из центральных задач строительства коммунизма. Осуществление величественной программы развернутого строительства коммунизма невозможно без освобождения человека от всех видов отчуждения, в том числе и от религиозного, поэтому преодоление религиозных пережитков находится в неразрывной связи с практикой коммунистического воспитания.

В настоящее время религия переживает определенный кризис. Все большее число людей порывает с религией. Но не каждый верующий способен решительно и прямо совершить переход на позиции атеизма. Такой переход, как правило, начинается с усиления религиозного индифферентизма или тяготения к неортодоксальным формам религиозности, среди которых далеко не последнее место занимает пантеизм.

Пантеизм имеет большую и сложную историю, и его роль на разных этапах была неодинаковой. Поэтому при оценке пантеистических тенденций у разных социальных групп или отдельных лиц необходимо исходить из конкретно-исторического рассмотрения данного вопроса, ибо в определенных исторических условиях пантеизм является не только формой критики религии, но одновременно особой формой религиозности. В настоящей диссертации делается попытка дать общий философский анализ пантеизма.

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии по теме.

Во введении дается определение пантеизма, который в отличие от теизма стремится примирить понятие бога и природы, а иногда даже отождествить их; показываются две основные формы пантеизма. Если идеалистический или религиозно-мистический пантеизм растворяет природу и человека в боге, то натуралистический пантеизм с тенденциями к материализму и атеизму растворяет бога в природе. Дается обзор имеющейся литературы по данному вопросу и критический анализ современной буржуазной философской и богословской литературы.



В нашей философской и исторической литературе пантеизму уделяется мало внимания и, как правило, рассмотрение пантеизма ведется в рамках какой-либо другой проблемы. Такое рассмотрение хотя и является вполне правомерным, но не может дать полного представления о пантеизме. А. В. Трахтенберг, анализируя историю средневековой философской мысли, касается некоторых аспектов пантеизма<sup>1</sup>. М. И. Шахнович касается пантеизма в связи с критикой современных мистических представлений<sup>2</sup>. Более подробно останавливается на анализе этого сложного учения грузинский философ Ш. И. Нуцубидзе. Проблемы пантеизма рассматриваются Нуцубидзе в связи с исследованием философии Псевдо-Дионисия Ареопагита (Петра Ивера)<sup>3</sup>. Решение некоторых аспектов пантеизма грузинским ученым представляет безусловный интерес. Весьма важные положения содержатся в работах В. В. Соколова<sup>4</sup> для понимания значения пантеизма в борьбе материализма и идеализма, атеизма и религии.

В последнее время вышел ряд работ советских философов, в которых имеются попытки определения пантеизма как особой формы религиозности. Так, например, А. С. Онищенко в статье «Тенденции изменения современного религиозного сознания», исходя из неправильного понимания пантеизма как только лишь учения о дезантропоморфизации бога, причисляет к пантеистам всех тех, кто понимает бога как вездесущий дух<sup>5</sup>. Нам кажется неверным также утверждение о том, что якобы пантеистом обычно является агностик<sup>6</sup>. Такая однозначная оценка пантеизма приводит к неправильному пониманию этого сложного учения. Для избежания этих извращений необходимо провести конкретно-историческое исследование пантеизма. Классики марксизма-ленинизма дали ценные указания относительно места пантеизма в истории общественной мысли. Исходя из этих положений марксизма, диссертант попытался дать анализ пантеизма как социального явления эпохи средневековья, Возрождения, Просвещения и, наконец, в наше время.

В главе 1 диссертации — «Пантеизм в борьбе с религиозной ортодоксией» — рассматриваются теоретические истоки пантеизма (§ 1); пантеистические ереси как форма идеологической борьбы в эпоху феодализма (§ 2); пантеизм и натурфилософские концепции

<sup>1</sup> См. А. В. Трахтенберг. «Очерки по истории западно-европейской средневековой философии», М., 1957.

<sup>2</sup> См. М. И. Шахнович. «Современная мистика в свете науки», М.—Л., 1965, стр. 8—9.

<sup>3</sup> См. Ш. И. Нуцубидзе. «Руставели и восточный ренессанс». Тбилиси, 1947, «Петр Ивер и античное философское наследие». Тбилиси, 1963.

<sup>4</sup> См. В. В. Соколов. «Очерки философии эпохи Возрождения». М., 1962. «Философия Спинозы и современность», МГУ, 1964.

<sup>5</sup> См. «Вопросы научного атеизма», вып. 2, М., 1966.

<sup>6</sup> См. «История свободомыслия и атеизма в Европе» под редакцией Н. П. Соколова, «Мысль», М., 1966, стр. 5.

Возрождения (§ 3); синтез материалистических и атеистических тенденций пантеизма в спинозизме (§ 4).

В начале главы выясняется, что гилозоистический взгляд на мир, господствовавший в течение всей античности, явился источником для позднейших пантеистических концепций средневековья и Возрождения. Антропоморфное истолкование природы было первой попыткой объяснения природы по аналогии. Идея тождества органической (прежде всего человека) и неорганической природы явилась основной для всей натурфилософии, а в пантеистических системах стала предпосылкой для рассмотрения природы как единого организма.

Несмотря на всю свою ограниченность, такое восприятие природы имело два положительных момента: во-первых, утверждало возможность познания человеком природы (как частью целого), воспитывая тем самым в нем интеллектуальную активность, и, во-вторых, вело к признанию каузальной целесообразности природы. Действительно, если природа единый организм, то причины всех явлений, в том числе и психических, лежат в самой материи. Правда, в пантеистических системах объективные материальные каузальные связи подменялись неким творческим началом, но источником этого творческого начала являлась сама природа, хотя и обожествленная. Позднее, в рационализме XVII века, эта мысль найдет выражение в формуле Спинозы „Causa seu ratio, ratio seu causa“ («причина или разум, разум или причина»).

В ходе исторического развития мифологическо-гилозоистическое представление о природе эволюционизировало к философско-религиозному обожествлению природы, к растворению в ней бога. Это пантеистическое представление с необходимостью требовало дезантропоморфизации бога, что нашло свое отражение в воззрениях Ксенофана. Атеистический характер этого натуралистического пантеизма рельефно показан в критике Ксенофаном антропоморфных религий.

Если гилозоизм и дезантропоморфизм были важнейшими предпосылками в развитии пантеистических представлений, то философия неоплатонизма явилась уже определенным этапом в становлении собственно пантеистических идей. В отличие от ортодоксального христианства с его основной идеей бога — творца как личности, неоплатонизм выдвигает идею неперсонифицированного бога. В противоположность теистическому утверждению о бесконечном расстоянии между богом и миром, неоплатонизм на основе принципа эманации сближал природу и бога. Наконец, если в вопросе о происхождении мира христианская концепция опиралась на «чудо», на «волю», то, согласно неоплатоникам, мир возник по необходимости, он не мог не возникнуть, так как это противоречило бы полноте изливающегося «единого».

Возможность развития неоплатонизма в духе пантеизма имела и в мистических учениях неоплатоников, которые были связаны с «отрицательным богословием». Согласно этой концепции,



первоединое или бог является неизреченным, невыразимым, поэтому никакие положительные определения к нему не подходят. Но отрицательное богословие все-таки допускало возможность «познания» неизреченной и невыразимой божественной сущности, которая открывается человеку в минуты мистического экстаза, когда его душа «возвышается» к богу. В этом иррациональном «познании» нельзя не усмотреть рационального момента. Уже отрицание самой возможности постижения первоединого при помощи обычных категорий, помогающих нам познать конечные вещи, заставляло искать иные пути для познания божественной сущности. Еретическая мистика, в значительной мере опиравшаяся на отрицательную теологию, считала, что в познании бога в первую очередь следует руководствоваться интеллектом. На самом деле, ни еретическая мистика, ни тем более отрицательное богословие не мыслило бога в конкретно-чувственных формах, а скорее всего представляло в отвлеченных интуициях. Отрицательный метод познания бога, доведенный до крайности, может привести к отрицанию самой идеи бога, ибо у бога отрицаются все свойства, даже свойство бытия. Этим было обусловлено то положение, что вся пантеистическая мысль пользовалась именно методом отрицательной теологии. «Первоединое есть все и вместе с тем ни одно из существ» из этого неоплатоновского положения пантеисты пришли к эккартовскому положению: бог — это «чистое Ничто».

Неоплатонизм был исходным началом как религиозно-мистического, так и натуралистического пантеизма. Поэтому нередко эти направления пантеизма переплетались в мировоззрении одного и того же мыслителя. Первым представителем средневековой схоластики, в мировоззрении которого неоплатоновские идеи получили еретическую окраску, был Иоанн Скот Эриугена. В своем сочинении «О разделении природы» („De divisione naturae“) Эриугена пытался установить сущность бога методом отрицательной теологии. Пантеистические тенденции неоплатонизма привели его к идее порождения мира богом, как процесса вневременного, т. е. извечного. Эта точка зрения ставила под сомнение официально-церковную трактовку творения мира богом из ничего. Эриугеновский бог без вещей был «ничто», он не мог познать самого себя, а создавая сущности «из своей сверхсущности», жизнь «из своей сверхжизни», он обретал самого себя, осуществлялся. Таким образом, по мнению Эриугена, творение есть проявление бога, есть его становление.

В диссертации показано, что пантеизм эпохи феодализма явился своеобразной реакцией на ортодоксальное христианское богословие. В противоположность христианству с его идеей надприродного бога пантеизм, растворяя бога во вселенной, утверждал, что мир по своей природе и есть собственно сам бог. Пантеистическое осмысление мира в период феодализма больше соответствовало не только деятельной природе человека, его интеллекту и оправдыва-

ло стремление к познанию мира или бога, но служило также источником идей социального равенства.

В основе еретической мысли «утверждения рая божьего на земле» лежит идея связи между небом и землей, заложенная уже в самом иерархическом принципе. На самом деле, в принципе иерархии имеется возможность динамики, которая находила выражение в идее постепенного возвращения всех вещей к богу и в идее обожествления человека и, следовательно, могла привести к восстановлению единства в плане иерархии мирового целого. Характерно, что принцип иерархизма, а в нем неоплатоновская идея убывающего совершенства, явился идеологическим основанием идеи субординации и был использован христианством как идеальная форма феодализма, поскольку сам феодализм по своей структуре был иерархическим.

Таким образом, сам иерархический принцип содержал идеи, допускающие разное толкование. Еретическая мысль видела в иерархизме возможность ограничить божественное всемогущество. По логике иерархизма первоединое могло быть причиной только непосредственного следствия, а остальное бытие было результатом творения архангелов, ангелов, как у Дионисия Ареопагита, или примордиальных причин, как у Эриугены. Но если первоединое не имеет множественности следствий, а каждая последующая ступень сама является причиной, тогда все ступени, в том числе и материя, должны быть божественными и извечными. Не случайно христианство, приняв принцип иерархизма, боролось против еретического понимания креационизма, заключающегося в том, что те или иные креатуры могут в свою очередь творить. Т. е. христианство утверждало принцип множественности следствий из единого начала. В то время, как еретическая мысль, например, в лице Эриугены, видела многообразие мира в объективно существующих многообразных причинах, а субстанциальное единство мира мыслилось, ею как единство всего с богом. В таком извращенном понимании единства мира имеется методологически верная мысль о взаимопревращении, взаимопроникновении низших и высших причин, объединение их в некое универсальное бытие. Начиная с Эриугены, принцип иерархизма в пантеистических концепциях, предполагавших обратное восхождение человека к богу, все больше наполнялся еретическим содержанием, и постепенно в идею деификации вкладывался социальный смысл. Известно, что «революционная оппозиция» против феодализма не всегда выступала открыто в виде народных восстаний, она находила выражение и в мистических учениях (имеется в виду неортодоксальная мистика, которая, как правило, была пантеистической). Мистика пантеистического характера, опиравшаяся на пантеистические тенденции неоплатонизма, ареопагитскую литературу, «Разделение природы» Эриугены, представляла большую опасность для церкви. На первый план в ней ставились вопросы о внутренних свойствах человеческой души, индивидуальных усилиях человеческой воли к познанию бога. Мистический же



акт непосредственного воссоединения человека с богом отрицал необходимость самого богослужения. Мистические настроения стали идейным оружием в руках еретиков. Народные восстания и мистические учения были взаимно связаны друг с другом. Скрытая форма ересей (мистические учения) вместе с открытой ересью (народные восстания) и образуют «революционную оппозицию».

Наиболее открыто социальный смысл средневекового пантеизма проявился в мировоззрении Томаса Мюнцера — вождя «народной реформации». Свое представление об идеальном обществе Мюнцер связывает с пантеистической идеей идентичности бога и мира. Бог или мир проникнут идеей общего блага. Но это общее благо, по мнению Мюнцера, может наступить только в результате активной человеческой деятельности. Будучи противником религиозной созерцательности, Мюнцер выступал против пассивного ожидания рая на земле, требовал практического отношения к вере. Характерно, что в концепции Мюнцера, объединяющей теорию и практику в «революционную оппозицию», наблюдается отход от средневековой идеологии. Во всяком случае, общественные импульсы в такой мере, как у Томаса Мюнцера, не были свойственны ни одному из еретических течений. Пантеистическое мировоззрение Мюнцера, приближаясь к атеизму, явилось методологическим обоснованием его политической программы, которая «была близка к коммунизму»<sup>7</sup>. Таким образом, пантеистический атеизм Томаса Мюнцера явился активной силой, «материальным оружием» в истории социальных революций.

В диссертации анализируется влияние пантеизма на формирование натурфилософских концепций эпохи Возрождения. Рассматривается философская система Кузанского, причем, основное внимание уделяется его трактовке бесконечности мира.

Проблема конечного и бесконечного издавна привлекала и привлекает к себе внимание как философов, так и представителей других наук. Противопоставление понятий конечного и бесконечного во времени и пространстве имело место еще в античной философии. Однако представления о бесконечности сводились к идее актуальной бесконечности, т. е. такой бесконечности, которая существует ощутимо и представляет собой «завершенное целое». Только Аристотель, вводя понятие потенциальной или возможной бесконечности, в какой-то степени преодолел ограниченность своих предшественников об актуальной бесконечности. Но в дальнейшем углублении своих исследований по вопросу бесконечности Аристотель пришел к крайнему рационализму, ибо, по его мнению, актуальность не может быть охвачена человеческим рассудком и чувствами, следовательно, она не существует. С этого момента представление о бесконечности развивалось в двух направлениях. Одно

стремилось бесконечность сделать основным свойством бога, другое направление относилось к материи. Между этими диаметрально противоположными направлениями стоит компромиссное решение Николая Кузанского, который сделал понятие бесконечности общим для бога и природы.

В работе Николая Кузанского „De docta ignorantia“ («Об ученом незнании») можно найти положения, свидетельствующие о противопоставлении бесконечного бога («абсолютный максимум») и конечного мира («ограниченный максимум»). Но здесь важно уловить общую тенденцию философа, которая заключается в сближении бога и мира.

В диссертации анализируются пантеистические идеи Джордано Бруно, связанные с вопросами вечности и бесконечности вселенной, бесчисленности миров, движения земли, ее бесконечной активности. При этом показано, что трудность решения этих проблем усложнялась тем, что официальное мировоззрение рассматривало материю как чистую пассивность, а активное начало существовало где-то вне материи, в виде формы или идеи. Пантеизм Николая Кузанского и особенно Джордано Бруно явился попыткой устранения этой противоположности между пассивной материей и бесконечной активностью какого-то таинственного начала. Джордано Бруно более последовательно, чем все натурфилософы до него, отказывался признавать форму надприродным началом, причиной всего сущего. Идеалистический отрыв формы от материи, став одним из основных религиозных догматов, привел к делению мира на мир сущностей, форм, идей и пассивную, ничтожную материю. Бруно же, напротив, называет природу самым «достойнейшим именем» — материей. Характерно, что критикуя неоплатоников за их «обесценивание и принижение» материи по сравнению с формой, отвергая аристотелевскую материю, считая ее «фикцией», Джордано Бруно причисляет себя к последователям Давида Динанского, который «материю называл богом».

В развитии пантеистических концепций пантеизм Ноланца является качественно новой ступенью. В мировоззрении Бруно обнаруживаются материалистические и атеистические тенденции пантеизма. Философско-космологическое учение Бруно оказало огромное влияние на все последующее развитие естествознания и явилось этапом на пути к материалистическому пантеизму Спинозы.

Философская система Спинозы — это попытка средствами пантеистического материализма познать окружающую реальность. Спиноза, как и Бруно, не мог освободиться от обожествления природы; равнодушная бесконечность мира не могла сочетаться с пантеистическими системами, но исходная позиция этого обожествления не в вере в христианского бога, а в недостатке опытных данных, в естественнонаучной недостаточности.

В целом, Спиноза рассматривает природу как процесс, в котором нет вещей, свободных от связей. Причем причинную связь Спиноза понимал как бесконечный мировой процесс, где каждая вещь

<sup>7</sup> Ф. Энгельс. «Крестьянская война в Германии». К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 371.



одновременно обладает самостоятельностью (инерцией), проявляющейся в стремлении сохранить свое состояние и, следовательно, утвердить свое существование.

При исследовании философского наследия Спинозы в диссертации особое внимание уделено выявлению той роли, которую сыграла его философия в условиях XVII века, и какое место она занимала в идейной борьбе атеизма и религии. Атеизм Спинозы и является основным моментом в оценке его философии и того места, которое она занимает в идейно-философской борьбе. Рационализм его мировоззрения придает атеизму Спинозы особую ценность. Он утверждал суверенитет разума именно в его способности адекватного отображения природы. Критерием верности логических конструкций является их соответствие объективной реальности. А это в свою очередь предполагало онтологическую посылку, согласно которой природа представляет собой нечто упорядоченное, связанное, единое. Спиноза освобождает мышление человека от религиозных фетишей, для него истинная идея должна быть согласна со своим объектом.

Выросший из пантеистических концепций атеизм Спинозы оказал глубокое воздействие на дальнейшее развитие общественной мысли. Познание природы и борьба против религиозной символики завершились снятием теологического удвоения мира. Бог стал содержанием природы, внутримировым существом, бесконечной совокупностью сил. Пантеизм в условиях XVII века стал космологическим учением, учением о мире, но не о боге.

Анализ пантеизма, сделанный в первой главе диссертации, приводит к выводу, что в эпохи средневековья, Возрождения, Просвещения это сложное и неоднородное учение явилось мировоззренческой основой для учений многих еретических сект и натурфилософских концепций. Непреходящее значение пантеизма рассматриваемого периода заключается в том, что он нанес удар по еще прочному религиозному мировоззрению. Зачинателями борьбы против схоластики за свободу научного мышления явились пантеисты: Амальрик из Бена, Давид из Динанта, Иоахим Флорский, Томас Мюнцер, Николай Кузанский, Джордано Бруно, Бенедикт Спиноза и другие. В диссертации отмечается, что материалистические тенденции пантеизма, начиная с учения Давида Динанского о единстве материи и бога, помогали в свое время становлению материалистического мировоззрения. С позиций учения о единстве материи и бога, сокрушались религиозные догмы о сотворении мира, о конечности физического мира, о субординационном делении мира на небесный и земной.

В дальнейшем развитии механического естествознания бог был сведен к первотолчку. Поэтому главной формой мировоззрения, противостоящего ортодоксальному христианству, становится деизм, система, опирающаяся на открытые механические законы.

В главе II диссертации «Пантеизм и современность» анализируется своеобразное возрождение пантеистических настроений в

XX веке. В главе рассматривается отношение религиозного модернизма к пантеизму (§ 1) и дается критика богословских спекуляций на мировоззренческой непоследовательности буржуазных ученых (§ 2).

Новые социальные формы жизни, бурное развитие современной науки и культуры обусловили общий кризис религиозного сознания. В связи с этим современные апологеты религии прибегают к выработке таких форм религиозного мышления, которые были бы очищены от наиболее абсурдных религиозных представлений. Пантеизм, сводящий к минимуму религиозные представления, отвечает настроениям современного верующего, пытающегося «совместить» свои религиозные верования с научно-техническим прогрессом. Тенденция к пантеизму, как форме религиозности, наблюдается в сознании рядовых верующих, некоторых буржуазных ученых и даже богословов. Еще неокантианец Паульсен считал, что пантеизм обладает убедительной силой, совместим с религиозным настроением и хорошо передает то впечатление, которое производит действительность на мыслящего человека<sup>8</sup>.

В диссертации дан анализ этой тенденции к пантеизму. Рассматривается попытка Пьера Тейяра де Шардена средствами пантеизма модернизировать религию, сделать ее более современной, сгладить явную несостоятельность религиозной аргументации за счет «соединения» с наукой. Тейярдизм как религиозно-философское направление, объединившее левые круги католичества, очень характерен для сегодняшней верующей интеллигенции.

Стремление современных апологетов религии сохранить в своих рядах верующих заставляет даже явных противников пантеизма оценивать это еретическое учение положительно. В. Зеньковский еще в 1942 году пытался «оправдать» пантеизм: по его мнению, религиозная стихия образует в пантеизме творческую основу, из которой развивается восприятие мира. Зеньковский имеет в виду пантеизм плотинского толка, который отличает бога от мира. Такая форма пантеизма, по мнению протоиерея, настолько пронизана религиозным чувством, что в конечном итоге сама себя снимает.

Допуская возможность пантеистического или, вернее, панентеистического толкования мира, Зеньковский в то же время критикует религиозно-философскую концепцию Пьера Тейяра де Шардена за эволюционизм и склонность к пантеизму. Отдавая должное популярности Тейяра в религиозных кругах, Зеньковский не считает возможным принять его учение, потому что Тейяр по существу отрицает участие бога в мире, сводит все к силам эволюции („forces évolutionnistes"). Систему Тейяра Зеньковский определяет как панпсихизм и в целом оценивает ее отрицательно. На самом деле, с христианской точки зрения система Тейяра не выдерживает критики. Основное нарушение Тейяром христианской догматики заклю-

<sup>8</sup> См. Ф. Паульсен. «Введение в философию», М., 1904, стр. 245.



чается в отрицании идеи творения мира и человека богом. «И сотворил Бог человека по образу своему, по образу Божию, сотворил его: мужчину и женщину сотворил их» (Быт., 1, 27). В противоположность этому, по мнению Тейяра, человек возникает в результате эволюционного развития без прямого или хотя бы косвенного участия бога.

Стремление к модернизации религии у другого апологета современного христианства интуитивиста С. Л. Франка выразилось в попытке замаскировать трансцендентализм под пантеизм. С этой целью Франк устанавливает различие между понятиями «объективная действительность» и «реальность». В этом различии «объективная действительность», по его мнению, совпадает с миром, в то время как «реальность» выступает как сила, внешняя миру. Франк относит бога к сфере реальности, которая «всегда есть это и иное», т. е. единство ее самой и того, что ей противостоит. Поэтому и бог у Франка находится в неразрывной связи с тем, что ему противостоит<sup>9</sup>. Если мир и бог едины, тогда как объяснить наличие страданий, зла, слепоты и тленности в нем? По мнению Франка, подобные явления в мире можно объяснить только тем, что мир имеет свою собственную небожественную и даже противобожественную природу. Но и безусловная трансцендентность бога миру, по Франку, также не может удовлетворить религиозное чувство верующего, так как трансцендентность может привести к мысли о покинутости богом мира и человека. Следовательно, выразить отношение между богом и миром не возможно ни через трансцендентность, ни через имманентность, взятые в отдельности.

Современная апологетическая мысль, стремясь приостановить процесс разложения религиозного сознания, ищет более утонченные формы религии. Об этом процессе пишет неопозитивист Ф. Франк: «Многие современные позитивисты стремятся дать обоснование новых форм религиозного мировоззрения, развивая идеи так называемой «естественной религии», «космической религии», «математической религии»<sup>10</sup>. Современные богословы пытаются доказать наличие «гармонии» между наукой и религией. С этой целью они прибегают к фальсификации научных открытий, к аллегорическим истолкованиям библейских мифов и т. п. Ссылка на религиозность отдельных ученых стала обычным приемом фидеистов, пытающихся любыми средствами совместить науку и религию. Доказательству «гармоничности» новейших знаний с религиозным мировоззрением был посвящен сборник статей, вышедший в Западном Берлине под названием: «Признание бога современными естествоиспытателями»<sup>11</sup>. Авторы этого сборника пытаются

доказать религиозность наиболее выдающихся естествоиспытателей.

Религиозность современных ученых чаще всего проявляется в возврате к спинозизму, в отождествлении природы и бога. Так, например, американский физик Джозеф Мэдри в своей книге «Философия атомной физики», хотя и прибегает к идее бога, но нигде не рассматривает его вне природы. Для Мэдри бог как существо всеведущее, личное, не существует, это в лучшем случае основа, на которой развивается природа<sup>12</sup>. Высказывания Мэдри относительно сущности религии и природы бога не позволяют причислить ученого к числу правоверных верующих, он скорее склоняется к пантеистической религиозности, причем, пантеизм он называет самой «обширной идеологией»<sup>13</sup>.

Американский физик Г. Маргенау и лауреат Нобелевской премии Роберт А. Милликен, пытаясь доказать с помощью пантеизма совместимость науки и религии, прибегают к отождествлению бога с рациональным порядком<sup>14</sup>, становясь тем самым также на позиции пантеизма.

В диссертации отмечается, что религиозные высказывания ряда буржуазных ученых отнюдь не определяются характером их научных открытий, действительными мировоззренческими выводами, следующими из этих открытий. Именно такой характер носят высказывания Макса Планка о сущности религии, о природе бога.

Анализ работ Макса Планка показал, что научное кредо ученого безусловно материалистично. Всей своей научной деятельностью Планк способствовал разоблачению несостоятельности идеализма. Однако, в мае 1937 года в Лейпцигском университете Планк читает лекцию «Религия и естествознание»<sup>15</sup>, вышедшая впоследствии отдельной брошюрой. На эту работу в большинстве случаев и ссылаются современные апологеты религии, пытаясь приобщить Планка к числу ортодоксально настроенных верующих. Правомерны ли подобные попытки по отношению к ученому? Основной тезис этой работы Планка: «Естествознание нужно человеку для знания, но религия нужна ему для действия». Пытаясь избежать противоречий между религией и естествознанием, Планк «отдает науке сферу познания, а религии сферу действия». Планк пытается доказать, что между религией и наукой нет никаких противоречий, так как обе признают существование не зависящего от человечества разумного мирового порядка и ограниченную возможность познания этого миропорядка<sup>16</sup>.

«Религия, — пишет Планк, — при этом использует свои собственные символы, точная же науки — свои измерения, основанные

<sup>9</sup> См. С. Л. Франк. «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия». Париж, стр. 163, 177.

<sup>10</sup> Ф. Франк. «Философия науки», ИЛ, М., 1960, стр. 6.

<sup>11</sup> Hubert Muschalek „Cottesbekenntnisse moderner Naturwissenschaftler“. Berlin, 1960.

<sup>12</sup> См. Joepn Mudrv. „Philosophy of atomic physics“. N. Y. 1958, p. 114

<sup>13</sup> См. Ibid., p. p. 22, 25

<sup>14</sup> См. H. Margenau „Philosophical perspectives of modern science“. New Haven, 1961. См. R. Millikan „Evolution in science and religion“ N. Y. 1927.

<sup>15</sup> См. M. Peanck „Religion und Naturwissenschaft“. Leipzig, 1947.

<sup>16</sup> См. M. Planck „Religion und Naturwissenschaft“, s. 19.



на чувственных восприятиях». Вывод Макса Планка в этом докладе таков: религия и наука не исключают друг друга, так как «...наш познавательный порыв, требующий единого мировоззрения, требует идентифицировать обе повсюду действующие и все же полные тайны силы, миропорядок естественной науки и бога религии»<sup>17</sup>.

Таким образом, и в работе, которую Планк заканчивает призывом идти к богу<sup>18</sup>, нет и намека на христианского бога. Планк отождествляет его то с сознательным мировым порядком, то с естественнозакономерной силой. Планк прямо пишет, что «...божество, к которому религиозный человек пытается приблизиться своими наглядными символами, равно по существу естественнозакономерной силе...»<sup>19</sup>. Итак, ни разу Планк не сводит свое понимание бога к христианско-ортодоксальному. Нигде мы не можем найти у Планка «чистую» идею бога вне связи с природой. В какой же мере понятие религиозности можно отнести к самому ученому?

Анализ рассмотренных в диссертации работ Макса Планка позволяет сделать следующие выводы:

1) Планк решительно отклоняет тезис о существовании христианского бога; 2) отклоняет всякую веру в чудеса<sup>20</sup>, и таким образом, не является приверженцем какой-либо определенной религии.

Для материалистической тенденции Планка характерным является его твердое убеждение в том, что внутри естествознания не должно быть места для религии и ее догм. Говоря о материалистической позиции Планка и защищая его от «внимания» современных апологетов религии, мы, тем не менее, далеки от мысли, что Планк — последовательный атеист. Познавательно-теоретический материализм Планка еще не является гарантом его абсолютной антирелигиозности. Ученый, отклоняя всякий компромисс с религией в области науки, все же признавал необходимость религии для жизни человеческого общества. Но не будучи атеистом, Планк оставался далеко за пределами ортодоксальной религии. Его религиозность является пантеистической, и его представление о боге всегда однозначно пантеистическое.

На основе всего сказанного можно отметить, что религиозные убеждения ученого не только противоречат христианскому вероучению, но и подрывают его авторитет. Г. Фогель правильно замечает, что «нужно или идти вместе с Планком к очень своеобразной «религиозности» или без сомнения против Планка к истинно-религиозному вероучению»<sup>21</sup>. Говоря о «своеобразной религиозно-

сти» Планка, Фогель имеет в виду пантеистическую религиозность<sup>22</sup>. Критикуя все формы религии и любое состояние религиозности, в том числе и пантеистическую религиозность Планка, мы, тем не менее, отмечаем, что религиозные высказывания Макса Планка не являются его мировоззренческим максимумом, так как центр тяжести находится не в заблуждениях ученого, а в защите единственно верной точки зрения — материализма. Гарантом этой защиты являются рассуждения Планка — физика.

Для физики единственным спасением, по мнению Планка, является твердая вера в объективную реальность. Без подобного мирозерцания исследователю «...не остается ничего другого, как пассивно следить за успехами физического познания»<sup>23</sup>. Простой веры в объективную реальность для Планка недостаточно, так как, по его убеждению, вера часто бывает «причиной заблуждения, ограниченности и фанатизма», чтобы избежать этого, он считает необходимым проверять веру «законами мышления и опытом»<sup>24</sup>. Даже от религии Планк требует невозможного — соответствия требованиям логики<sup>25</sup>. Еще в 1915 году в «Физических очерках» ученый писал, что «современная физика достигла своих успехов, сознательно отказавшись еще со времени Галилея (Galilei) от всяких телеологических воззрений»<sup>26</sup>.

Анализ отношения наиболее выдающихся современных естествоиспытателей к религии показывает, что никто из них по существу не стоит на позициях ортодоксального христианства. Даже такие американские ученые, как Пьюпин, Конклин, Милликен, Осборн, о которых Морис Коэн пишет, что они превратились в богословов-любителей, не пошли дальше расплывчатого сентиментализма в своих попытках обоснования необходимости религии.

Пантеизм, уничтожая веру в личного бога, вступает в противоречие с ортодоксальной религией. Одновременно пантеизм создает религиозное настроение, основанное на обожествлении природы, и возможно даже более стойкое, нежели настроение, порождаемое официальной религией. Эта двойственность в самом пантеизме обуславливает противоречивое отношение к нему со стороны современных апологетов религии. Одни безоговорочно осуждают его, другие пытаются за счет пантеизма провести, так сказать, «интеллектуальное обновление» религии. Это стремление к «обновлению» религии за счет пантеизма, осужденного церковью, как еретическое учение, еще в 1870 году, свидетельствует о кризисе религиозного

<sup>22</sup> Heinrich Vogel, „Die Stellung Max Plancks und Albert Einsteins Zur religion“. in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ № 5/6, 1958, S. 588.

<sup>23</sup> М. Планк. «Новые пути физической науки». Сб. «Физические очерки». М., 1925, стр. 66.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> См. М. Планк „Vorträge und Erinnerungen“, 1949, S. 165.

<sup>26</sup> М. Планк. «Принцип наименьшего действия» в сб. «Физические очерки», М., 1925, стр. 88.

<sup>17</sup> См. М. Planck „Religion und Naturwissenschaft“ s. 19 ibid., S. 27.

<sup>18</sup> См. ibid., S. 30.

<sup>19</sup> См. М. Planck „Religion und Naturwissenschaft“, S. 27.

<sup>20</sup> См. ibid., S. 6.

<sup>21</sup> Heinrich Vogel, „War Planck religiös? oder: Welches sind die Kriterien echter Religiosität?“ in „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“, Berlin, 1964, S. 27.



сознания, который уже не может быть преодолен внутренними силами самой религии. Возрождение пантеизма как своеобразного мировоззрения у отдельных буржуазных ученых и в широких кругах верующих свидетельствует об их стремлении к переоценке религиозных представлений в современных условиях. Поэтому необходимо уделять больше внимания процессу изменения религиозного сознания, выявлять закономерности этого изменения для того, чтобы помочь верующим окончательно отказаться от религиозных иллюзий.

\* \*  
\*

Основные положения диссертации изложены в брошюре «Значение философского наследства в борьбе атеизма против религии» (2 п. л.) М., 1967 г., а также в статье «Приспособленчество православной церкви» (0,5 п. л.) (в соавторстве) журнал «Коммунист вооруженных сил, № 2, 1967 г.

